

目 錄

代 序	6
-----	---

導 論	依然生動的船山詩學	
一、頭髮的故事：在死亡的陰影中寫作		10
二、如何發現與記憶船山		20
三、如何敘述船山詩學：學術批評史中的船山		34
四、船山詩學的再探討：主要內容與章次結構		44

第一章	明代詩風與士風反思： 以復古派之「爭」為關鍵詞	
第一節 「一激一隨」：明代相爭的陵囂之氣		56
一、「為長沙所激」		
二、「為一群噉蒜麪燒刀漢所推」		
第二節 船山對相爭之風習的反省		71
一、血氣：個體之勇		
二、習氣：個體之間的薰染		
三、士氣：群體的狂歡		
第三節 如何止爭？		94
一、冷風善月：以寬容和平之詩蕩滌陵囂之氣		
二、絕壁孤騫：以獨立之精神堅定人格		
第四節 結語		112

第二章

詩與世運： 明亡與竟陵派的「亡國之音」

第一節 | 船山藉以批評竟陵的社會關係與語境 117

- 一、繼亡故遺志：家學、朋儕之啟蒙
- 二、楚風之爭：地域文化之影響
- 三、東林學脈：政治同盟之立場
- 四、大雅誰陳：遺民社群之薰陶

第二節 | 亡國之音：詩運與世運的關係 150

- 一、詩運關乎世運論溯源
- 二、「相因」：詩文與世運之關係
 - (一) 如何「讀」：詩文以世運升降為盛衰
 - (二) 如何「作」：詩文可影響世運

第三節 | 結語 182

第三章

對抗「史」對「詩」的陵越： 船山的「詩史」觀

第一節 | 船山對「詩史」的批評 191

- 一、詩當如何寫事：時、事、情的緊張
- 二、詩當如何施以價值判斷：直筆激切與剛直忠義

第二節 | 明末清初「詩史」論說風會中的 船山詩史觀 209

- 一、明末清初「詩史」之風會
- 二、「詩以道性情，道性之情」：船山論詩之獨特意義
- 三、詩論與創作的張力：船山的「詩史」之作

第三節 | 結語 236

第四章

「能興即謂之豪傑」： 船山輿論的美學及道德意義

第一節 | 船山所言的「豪傑」精神 241

- 一、何謂豪傑？
- 二、豪傑與存生人之氣

第二節 | 「興」：在美學與道德之間 274

- 一、「興」的第一義：興發的過程
- 二、「興」的第二義：精神解放與超越

第三節 | 結語 304

第五章

總結並餘論： 如何以詩論參與人文化成？

第一節 | 時代緣由與思想根基：船山詩學思想的所由、所據 310

- 一、時代緣由
- 二、思想根基
- 三、「舊夢」與「新夢」：現實與理想的縫隙

第二節 | 長夜何時復旦？——詩論作為安身 立命之方 321

參考文獻 331

代序

葉倬璋

王夫之晚年有〈雜物贊〉十六首（劉毓崧《王船山先生年譜》列在康熙二十八年下，時王夫之七十一歲），其序指這些小物「大作者不與」，也不一定在他手邊（「時或已滅裂，或人間尚有」），他只是「感其一葉，則搖落可知已」。十六件小物事，召喚之記憶與情感，可一觀王夫之晚年之執念。其中有兩首就跟頭髮有關，〈髮積〉：

糊紙作鍾馗狀，髯而執簡，空其後，掛壁間，以納櫛餘之髮。

神力憤盈，食妖充餒。謂髮離巔，其類維匡。顧巔已匡，匡繁有徒。元冠赭袍，云胡其徂。

手製一個鍾馗模樣的儲髮盒子，寄寓匡正之願。他傷感的不僅是掉髮，而是日夕「以髮充飢」的鍾馗，為何匡正未成就離去。頭髮對於王夫之，既有政治寓意，亦含品格理想，回收落髮之舉自見「全歸」祈願。「有徒」、「云胡」的歎恨，在另一首贊〈盒袋〉以自嘲的方式出之：

用亂髮結繩，作大目網，納盒其中，荷之以行。

匪絲匪泉，取彼亂髮。如山既童，柯將焉伐。饋食往來，露其乾餼。苞苴不諱，亦孔之羞。

拎着亂髮織成的網袋出行，本已奇特，因禿首而無髮可用，使網袋穿孔，「乾餼」、「苞苴」露於人前。如此無從掩藏，是羞恥難堪，還是坦蕩泰然呢？本書告訴我們，王夫之對頭髮終其一生的執著，體現其以自身一人對抗一個朝代的持久戰，使己無愧於先朝、天地、時代。自知身體機能無法逆轉，以殘髮伴隨，是追求「全歸」的儀式，亦是長久以來以生命跟命運角力的宣言。

船山能捉緊的，就只有這些「大作者不與」的「小物」麼？

本書作者告訴我們，船山的《周易內傳》十二卷、《張子正蒙注》九卷、《思問錄》內外篇、《讀通鑑論》三十卷、《宋論》十五卷、《詩廣傳》五卷、《楚辭通釋》十四卷、《南窗漫記》、《夕堂永日緒論》內外編、《古詩評選》、《唐詩評選》、《明詩評選》等著作，皆完成或重訂於船山六十五至七十二歲之間。衰病暮年，仍筆耕不輟，他捉緊的是時間每一瞬，以盡可能延展其精神生命與價值。關注「小物」，只因他有無所不包的氣魄，而不是無語問天的自怨自艾。

船山的「珍生」思想來自其對死亡的透徹認識，「死生同條，而善吾生者即善吾死」（《張子正蒙注·動物篇》），「珍生」即能「舒展天地之氣」（《周易外傳·臨》）。這自然呼應着傳統儒家的不朽觀念，積極以著書立說融入延綿不絕的文化價值系統裏。然而，放之於王夫之晚年著作的寫作背景——那個在他看來已天崩地解的時代，寫作既是反抗時流，也是寄寓長夜復旦的心願。他深信秩序終有一天會重建，那時他本人的學術成果將大顯於世。這種對荒謬世界的認知，對文化責任的承擔，以文學對未來世界秩序之介入，可否與沙特（Jean-Paul Sartre）對文學本質的看法互相發明？

船山自云「吾書二百年後始顯，令子孫藏弃甚謹」，二百年後當是何世並不可知，惟能掌握於當下的是著書與繁衍後代，船山先後娶妻三人，生四子，其中兩子早卒，幼子王啟（1656—1731）是乃父學術的重要保存者和推廣者，他寫的〈大行府君行述〉亦是後人了解王

夫之生平志行的重要來源。不過，王啟曾表示，由於家貧，所以父親生前將許多手稿著作交予故友及門人，「書成，因以授之，藏於家者無幾焉」（見潘宗洛〈船山先生傳〉）。船山有子如啟者是幸運，但他是否有意識地通過故友和門人收藏其著述，以降低失傳風險？子嗣不茂，兩子早夭是否使他對「子孫藏弃甚謹」沒有安全感？我們看到王啟勤於收集和編整散落各處的父親著述，感其孝義（啟本人的作品卻傳世甚少），亦可看到王夫之的焦慮與睿智。

省思過去，寄願將來。王夫之的時間意識是獨特的，亦清楚體現於他的論述裏。例如對豪傑的討論，他援入「興」，「能興」即謂之豪傑。「興」是中國文學批評其中一個最重要的概念，長久以來經歷大量定義和擴義，這些討論在本書第四章第二節有詳盡交代，作者亦指出，「使己興」、「使人興」是王夫之豪傑論的核心思想。更重要的是，本書認為船山認識到理想主義不能在當下達成現實，但能以「存興」、「能興」，轉圜世運，期以未來。豪傑的定義從省思過去中發現，豪傑的影響在寄願將來中判定，難怪王夫之說豪傑只較聖賢低一等。本書亦留意到，王夫之的豪傑論深蘊其本人對明亡無力回天的愧疚，也當能稍釋自責。這部分論述相當精彩，作者以「人」的角度探究文學批評，呈示其如何與文評傳統、歷史時間和個人境遇形成千絲萬縷的糾纏和互動，使成為哲思和感情協商後的產物。

由是，情感是理解王夫之詩論的關鍵。情的力量，能滌人情、震暮氣、救人道，詩史論降低了情之力量，但他本人亦有〈七歌〉等詩史之作，這種牴牾乃出於至情。本書作者並沒有為王夫之詩論的矛盾強為辯解，而是從情之力量層面嘗試理解。王夫之有以詩救世的理想，「詩人之志在救世」（錢謙益語），當詩之力量以「興」之感發得到解放時，詩即能救世。作者以陳世驥、胡蘭成等人對「興」之解力量力的討論遙接王夫之，是眼光獨到的；假如接上這些討論的提出語境，這些理論家為何將如斯責任託付於詩論，可讓人反覆細味。本書

餘論小節標題「詩論作為安身立命之方」，能不能說，王夫之死生契闊的，就是這深蘊情感的詩之力量？

二零一六年，張歡歡考進香港教育大學博士班，那時正值學院擴招研究生，但又受限於學生配額，無法分配到陳國球老師名下，所以學院指派了我擔任歡歡的主導師。其實，我只是以師兄身分，替國球老師照料同門而已。歡歡是廣東外語外貿大學的高材生，碩士時師從陳彥輝先生，有非常扎實的文獻和理論功底。其時敝院的研究生課還未完備，歡歡積極地跑到香港各所大學旁聽課堂及研討會，主動向教授請益，一步步拓展研究視野，後來更加入了嚴志雄老師的研究生讀書群組（明清詩文講習雙月會），磨練學術兼結交同道。她優異的研究表現，實因其勤謹和謙虛所致。她博士畢業、順利進入大學工作，並活躍於學術界，雖得來不易但又理所當然；我作為見證者，憶起當年跟碩、博導師慶祝試後出關的零碎片段，這種喜悅才慢慢有實感。

香港的研究生培養相當制度化，像以前導師桃李滿門、掌握大量資源的情況已不可能，加之就業前景不明朗，博士生壓力山大。歡歡在教大時，認真完成中國文學文化研究中心和文學及文化學系給予的每一項任務，亦開始摸索日後的研究方向，她對哀輓詩、身體詩學，及鄧爾雅的研究，都啟蒙於這些偶然出現的機會，再勤懇地打磨成熟。為了寫序，我翻讀書稿，想起許多往事，忍不住發訊給她。歡歡回說「老師多在序中追憶吧～靠你了，我都沒有後記」。在我看來，歡歡送來的書稿，已是十年砥礪的後記。

二零二六年六月六日

導 論

依然生動的船山詩學

一、頭髮的故事：在死亡的陰影中寫作

〈走筆贈劉生思肯〉（其三）

老覺形容漸不真，鏡中身似夢中身。

憑君寫取千莖雪，猶是先朝未死人。¹

在王夫之（船山，1619—1692）的晚年，他時常談起自己的頭髮——稀疏的、如霜雪一般的頭髮。詩詞中在在可見的「千莖雪」、

1 〔明末清初〕王夫之：《船山全書》（長沙：岳麓書社，2011），第15冊，頁368。下列諸書如無特別註明，均出自船山，不贅列。關於船山所屬朝代的題寫，請容稍作說明。同治年間，金陵版船山遺書刊刻的時候，對於全書卷首之「船山像」是否當題為「明」的問題，已經引起一場校刊者之間的論爭。歐陽兆熊（清道光十七年〔1837〕舉人）云：「曷題明某人？」汪宗沂（1837—1906）則認為「既入國朝，不應再署明字」。二人於是大闢。最終版本今日我們已知，為「王船山先生遺像」，並未署「明」字。當時仍為清世，二人毋需題本朝國號。時過境遷，今日應當如何書寫船山所屬朝代，則是一項頗費心思的工作。若將船山的感情心志、實際行動、學術傾向納入考量——1，船山墓誌題為「明行人司行人」，以明遺民自居；2，船山本人曾參與反清行動，未曾剃髮，終其一生以甲子紀年，不認同清朝；3，其著作思考與反省的往往是明代的問題——似當題作「明人」。然而，從《國史儒林傳》而下，乃至從祀，均入「國朝」，今所見之各類史書、專書多題作「清」。清亡之後，部分著作作為存船山生前志節，將其題寫為「明」。兩種題寫方式，都將遇到困難。若以「清」題寫，則將奪船山生前之志節；若以船山心志傾向與政治認同論，題寫作「明」，其餘遺民尚易處理，而降清且年歲早於船山的士人（如錢謙益等）若題寫為「清」，則又將造成混亂。為保持統一，避免混亂，本文以船山實際生存的時期為準，題寫其生存朝代為「明末清初」，其餘跨越朝代的士人題寫方式亦同。

「雪鬢」、「雙鬢銀絲」、「雪髮」意象，²是年老的船山對歲月促迫、時不我與的最真切體認。時間之流留下了清楚的痕跡，對着這「千絲雪」，船山不免常常「鏡裏自相憐」。³船山執著的觀鏡之舉以及詩中反覆出現的「鏡—髮」組合，都透露其情緒心態。他常對鏡凝視髮的存在、狀態與變化：「鏡中霜」、「青鏡鶴髮」、「鏡中霜鬢」、「明鏡裏，鬢絲橫」、「明鏡新添雪幾莖」。⁴通過「鏡」呈現的視覺形象，他執著地以此觀照自我。鏡中象總是存在着「不真」、「認不來」、「似夢」的陌生感，彰示着「現實的我」與「鏡中的我」之間的某種縫隙和誤差。然而，寫取於鬢角的千莖雪，多少仍給予船山一些慰藉，這表明鏡中的形象已符合他最低限度的理想自我——「全歸的我」。⁵「全

2 這些意象在船山晚年詩中時常出現，如「雪鬢」：「半嶺斜陽雙雪鬢」（〈聞極丸翁凶問，不禁狂哭，痛定，輒吟二章〉其二），54歲作；「雪鬢霧花空鬢餘」（〈冬夕〉其二），54歲作；「青鞋雪鬢又重遊」（〈重登回雁峰〉），59歲作；「竹籜輕容雪鬢」（〈雨餘小步〉），68歲作；「雙鬢銀絲」：「雙鬢銀絲欺素魄」（〈春月歌〉），68歲作；「雪髮」：「願言雲關閉，勿驚雪髮侵」（〈翠濤携諸子游瞻雲閣有作見寄遙答〉），62歲作。見《船山全書》，第15冊，頁357、358、361、414、390、381。鬢角之髮頗為重要，所謂「薙髮」雖然在清代不同時期具體形制不同，但在順治時期，鬢角的髮是需要去除的。侯岐曾（1594—1646）記載五等定罪標準，「一寸免罪，二寸打罪，三寸戍罪，留鬢不留耳，留髮不留頭。又頂大者與留髮者同罪。」（《侯岐曾日記》順治三年三月初一，載《明清上海稀見文獻五種》〔北京：人民文學出版社，2006年〕，頁504。）顧炎武為避禍而薙髮易裝，亦「稍稍去鬢毛，改容作商賈」（顧炎武：〈流轉〉，《亭林詩文集》〔上海：上海古籍出版社，2012年〕，頁348。）。

3 「唯有千絲雪，鏡裏自相憐。」〈水調歌頭〉，《船山鼓棹初集》，《船山全書》第15冊，頁722。

4 「微霜何似鏡中霜，萬絲長」（〈添字昭君怨·秋懷〉），「除卻鏡中霜鬢識，更誰通消息」（〈謁金門·待須竹〉），「解釋消沉千種恨，明鏡裏，鬢絲橫」（〈江城子·咏雪〉其二），「堂堂歲月相欺得，明鏡新添雪幾莖」（〈仿昭代諸家體三十八首·貝助教瓊·感亂〉），《船山全書》第15冊，頁714、738、720—721、658。

5 「全歸」一詞最為人所周知的出處為船山自題墓銘：「抱劉越石之孤憤而命無從致，希張橫渠之正學而力不能企，幸全歸於茲丘，固銜恤以永世。」所謂「全歸」之意，嚴壽濬總結為「不薙髮，不易服，不為黃冠，不入空門，以漢衣冠終其身」，參嚴壽濬：《書評：〈明清學術思想史論集〉上下冊》，《中國文哲研究集刊》第42期（2013年3月），頁260。在此中，「不薙髮」當是最嚴肅之部分。船山《張子正蒙注》亦有「全歸」、「全而歸之」之語，「氣無可容吾作為，聖人所存者神爾。兼體，謂存順沒寧也。神清通而不可象，而健順五常之理以順，天地之經以貫，萬事之治以達，萬物之志皆其所涵。存者，不為物欲所遷，而學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以守之，使與太和絪縕之本體相合無間，則生以盡人道而無歉，死以返太虛而無累，全而生之，全而歸之，」〔轉下頁〕

歸」的豐富意義，在天崩地解的明末清初時期，正集中在頭髮這一身體部分上。⁶應知，清兵攻入江南並未受到很大抵抗，但是當公佈薙髮令時，兵民才拿起了武器，「為保衛他們的頭髮拼死鬥爭，比為皇帝和國家戰鬥得更英勇」。⁷可見頭髮的意義，固然因應明代衣冠而富於重要性，但又超乎於一代之忠節，承擔着整個中夏文化的意義。

頭髮的政治耐人尋味地從清初延續到清末，魯迅在〈病後雜談

〔接上頁〕

斯聖人之至德矣。」「惟其理本一原，故人心即天，而盡心知性，則存事沒寧，死而全歸於太虛之本體，不以客感雜滯遺造化以疵類」(〈太和篇〉，《張子正蒙注》卷1，《船山全書》第12冊，頁20、頁33)；「理明義正而道不缺，氣正神清而全歸於天」(〈誠明篇〉，《張子正蒙注》卷3，頁118)。陳來解為：「君子知道人們的善惡行為不會隨一死而消散無餘，因此修身俟命，存神盡性，這樣生時全面行善，與太虛通為一體，不會留下任何濁氣災責於兩間之中，這就是『全而生之』。這樣的君子死後合於太虛，以全清之氣回歸到絪縕太和，這就是『全而歸之』。」參陳來：《詮釋與重建：王船山的哲學精神》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010)，頁389。嚴、陳二者之論，一是歷史的，一是思想的，正可互相補充。谷繼明的解釋，則可看作以上二論的結合：「『全歸』之『全』已不僅僅限於形體的完全，而『歸』亦不僅僅在於『茲丘』或『黃泉』。『全』指的是德行的圓滿無虧，而『歸』則是歸於太虛。」谷繼明：〈王船山的氣論與生死觀〉，《中國儒學》2013年第0期，頁237。船山又曾自解「全而歸之」義：「子孫，體之傳也；言行之迹，氣之傳也；心之陟降，理之傳也。三者各有以傳之，無戕賊汚蝕之，全而歸之者也。」(《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，頁424。)

- 6 入清的明人對頭髮均有一層情意結，降清文人為薙髮自我辯解，如李雯有〈答髻責文〉，幻設出一個「髮之神」責備其拋棄自己，李雯辯解云：「今天子聖德日新，富有萬方，一旦稽古禮樂，創制顯庸，余犬馬齒長，不及於盛時矣，而為子之族類支黨者，尚得照耀星弁之下，巍峨黼黻之上。余幸以戴白之老乞靈於鹿皮竹冠以庇子焉。所謂鄙人不敏，以晚蓋者也」，當然其中亦有自哀之語：「髮之不能不為髮也，猶人之不能不為人也。」(《蓼齋後集》卷5〔清順治丁酉(1657)版〕，頁10下)。遺民則書寫因薙髮而恥辱、隱忍與無奈之心緒，如歸莊有〈斷髮〉二首，其一有云：「親朋姑息愛，逼我從胡俗。一旦持剪刀，剪我頭半禿。髮乃父母生，毀傷胎大辱。棄華而從夷，我罪今莫贖。……」，其二云「華人變為夷，苟活不如死。所恨身多累，欲死更中止。……誓立百代勛，一洗終身恥。」(《歸莊集》卷1〔北京：中華書局，1962〕，頁44—45。)屈大均亦有〈藏髮冢銘〉、〈禿頌〉等。有關明遺民對清初薙髮令的抗爭研究，可參孔定芳：〈清廷剃髮易服與明遺民的抗爭〉，《江蘇社會科學》2013年第5期，頁184—189；陳寶良：〈清初士大夫遺民的頭髮衣冠情結及其心理分析〉，《安徽史學》2013年第4期，頁30—41。
- 7 傳教士衛匡國(Martino Martini, 1614-1661)1643年經印度來華，1650年離華，正值明清戰爭之時，他流離於南京、杭州、紹興、金華等地，曾親眼目睹清軍南下情形。參〔意〕衛匡國著，戴寅譯：《韃靼戰記》，收於杜文凱編：《清代西人見聞錄》(北京：中國人民大學出版社，1985)，頁36。

之餘〉中說：「對我最初提醒了滿漢的界限的不是書，是辮子。」⁸回溯二百年前的清初，船山對辮子的拒絕正施予了同樣的抵抗，髮的「未落」與「落」，昭示着明朝與清朝——乃至漢／滿、華／夷——的分別與界線。魯迅是舉重若輕地言及自己的辮子的，他藉着N先生的話說「只為他太不便當罷了」，⁹又將剪下來的辮子「一半送給客店裏的一位使女做了假髮，一半給了理髮匠」。¹⁰船山對自己的頭髮則是極為執拗的情意結，不僅在「鏡裏狂尋頭上頭」，¹¹更強調這「鏡裏是真頭」。¹²這充滿政治性的頭髮，直指船山的精神與靈魂。通過對鏡觀髮這一充滿形式感和象徵性的日常政治，船山維持着一人與一朝無聲的持久戰。如此全歸而終，自無愧於先朝、天地、時代。如果說魯迅頗從容的剪辮態度，表明他已將親歷的辛亥革命的挫折，化作土壤，進而堅定自己思想的話，¹³「我自從天乞活埋」¹⁴的船山，以真正的遁世之隱，用整個生命長度，通過著述承當對明、對中夏之歷史文化的儒者使命，顯示着和魯迅相似的倔強。

此種堅韌與倔強的心境，正如石船山上的頑石：

- 8 魯迅：〈病後雜談之餘〉，《且介亭雜文》，《魯迅全集》(北京：人民文學出版社，2005)，第6卷，頁193。
- 9 魯迅：〈頭髮的故事〉，《吶喊》，《魯迅全集》第1卷，頁486。
- 10 魯迅：〈病後雜談之餘〉，《且介亭雜文》，《魯迅全集》第6卷，頁194。
- 11 〈鷓鴣天·藤蓑詞五首其四〉，《船山鼓棹初集》，《船山全書》第15冊，頁718。
- 12 〈水調歌頭·放言〉，《船山鼓棹二集》，《船山全書》第15冊，頁746。
- 13 〔日〕溝口雄三著，龔穎譯：《中國前近代思想的屈折與展開》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011)，頁172，注100。
- 14 〈鷓鴣天〉，《船山鼓棹初集》，《船山全書》第15冊，頁717。如船山自註，「我自從天乞活埋」源於「六經責我開生面，七尺從天乞活埋」，為船山晚年隱居觀生居所題聯語。此聯用意深沉，不易解會，尤以後句「活埋」二字頗為難解。吳承學、趙宏祥據《景德傳燈錄》臨濟宗創始人義玄(?—867)於黃檗希運(?—855)座下時之公案，認為明清時代「活埋」之喻義大致兼有「隱居避世」與「守節悟道」之意，並解此聯為：「為了復興儒學，我將決絕世俗隱居守節來完成使命」，強調這是船山對自己生存意義與生存方式的思考和表白，參吳承學、趙宏祥：〈王船山觀生居題壁聯考釋〉，《學術研究》2014年第4期，頁144—151。

船山，山之岑有石如船，頑石也，而以之名。……然而予之歷溪山者十百，其足以棲神怡慮者往往不乏，顧於此閱寒暑者十有七，而將畢命焉，因曰：此吾山也。古之所就，而不能繫之於今；人之所欲，而不能信之於獨。居今之日，抱獨之情，奚為而不可也？……夫如是，船山者即吾山也，奚為而不可也！無可名之於四遠，無可名之於末世，偶然謂之，歛然忘之，老且死，而船山者仍還其頑石。¹⁵

在清康熙三十年（1691）的深秋，久病喘嗽的船山寫下了這篇絕筆之作——〈船山記〉。石船山上的頑石，其堅韌篤實、其耿介不阿、其抱獨之狀，是船山倔強沉毅精神之象徵，壁立萬仞，只爭一線，寄託了他執著追求的理想人格特質。頑石所屹立的石船山，則暗示着船山另一面的內心屈折——對孤絕命運的自覺承當。船山，是一座極不起眼的山。山上光禿禿的，溪水已乾涸了，枯瘦的樹、草，散亂地鋪着，沒有生機；農田交錯，田壟歪歪斜斜，用以灌溉的水塘也渾濁了、凝滯了；山前的障礙物，阻斷了遊人送遠之目，山後亦雜草叢生。這是一座無可名之於四方、未來的山，亦是在時間、空間上為人所遺忘的山。然而，在深居蠻荒、衰病將死的船山眼中，這正是「吾山」，其感嘆宛然如遇相知。良山美景都已被古人選擇，船山不免自問：在這「天傾地坼」的空間中，哪裏會有「扶寸之土」（「乾淨土」¹⁶）可為己所有？自己只是一個有着「不歡之隱」的「棘人」，雖

15 〈船山記〉，《薑齋文集》卷2，《船山全書》第15冊，頁128—129。

16 船山在書中多次以嵇康之子嵇紹以身護帝而以頸血濺御衣之典展現其對「乾淨土」的執念，如〈顯妣譚太孀人行狀〉：「夫之愚不自量，思以頸血濺乾淨土，屢貽母以不測之憂」；〈家世節錄〉：「先君之訓，如日在天，使夫之能率若不忘，庚寅之役，當不致與匪人力爭，拂衣以遯，或得披草凌危，以頸血效嵇侍中濺御衣，何至棲遲歧路，至於今日，求一片乾淨土以死而不得哉！」（《薑齋文集》卷2，頁117；卷10，頁219）同時也是對宋代文天祥〈正氣歌〉「為嚴將軍頭，為嵇侍中血」一聯的化用。船山〔轉下頁〕

欲選佳美林泉，亦「不得」、「不能」、「不忍」。¹⁷這正與他六十八歲時為兄長王介之（1606—1686）寫的〈石崖先生傳略〉中，論列其兄的創痛有「不能言、不忍言、不欲言者」，心境相同。¹⁸這種無可如何、難以言說的創痛與悲戚，只能寄寓於這座呈現種種不美與缺陷的、被遺忘的、孤獨的山之中。船山在此山已經度過了十七個寒暑，在這將亡的餘生中，在死亡影子的纏繞下，獨居荒巖瘴谷，窮愁著書，自甘索寞，唯與這座無人知曉的殘破之山相依以終老。如熊十力（1885—1968）所肯定，此種為欲宏學而與世絕緣，有志根本學術的「孤往精神」，¹⁹實非常人所能。作完這篇絕筆之作後，船山又自題了墓石，「抱劉越石之孤憤而命無從致，希張橫渠之正學而力不能企。幸全歸於茲丘，固銜恤以永世」，²⁰並囑咐其子「不可增損一字」。次年（康熙三十一年，1692）的正月初二，船山辭世。以七十四歲而終的船山，實踐了自己「珍生」²¹的命題。

〔接上頁〕

此中所言的「乾淨土」，是中夏之土：「此一片中原乾淨土，天生此一類衣冠劍佩之人，如何容得者般氣味來熏染！」（〈孟子滕文公下篇〉，《讀四書大全說》卷8，《船山全書》第6冊，頁980）；亦代表儒家文化：「就孔子之堂，擇乾淨土以為死所」（《宋論》卷14，《船山全書》第11冊，頁326）。船山對「乾淨土」的執著，最早啟發於兄王介之所言之「清淨水」，〈石崖先生傳略〉載：「張獻忠陷衡州，索紳士補偽吏。吾兄弟以父母衰，不能越疆，望門無依，賴舅氏玉卿譚翁引匿南嶽蓮花峯下。賊購索益急。匍匐草舍中，兄忽亟向野人問黑沙潭之勝，欲往遊。夫之不解兄意，曰：『此豈遊山時耶？』」兄笑曰：『今不遊，更何待？子豈能不從我遊乎？』已而私語夫之曰：『更何處得一泓清淨水，為我兩人葬地耶？』當是時，夫之回眄，見兄目光出睫外如電，鬚髮皆怒張。」（《薑齋文集》卷2，頁103。）曾守仁對「乾淨土」的象徵意義亦有論析，指出此既是詩的本質與界域，也是批評家位於明清易代之際自身心地的象徵，參氏著：《王夫之詩學理論重構：思文／幽明／天人之際的儒門詩教觀》（台北：台大出版中心，2011），頁43，註3。

17 《薑齋文集》卷2，頁128。

18 〈石崖先生傳略〉，《薑齋文集》卷2，頁100。

19 熊十力：〈高贊非記語〉，《十力語要》（長沙：岳麓書社，2011），卷4，頁331。

20 〈自題墓石〉，《薑齋文集補遺》，《船山全書》第15冊，頁228。

21 「既已有是人矣，則不得不珍其生。」〈臨〉，《周易外傳》卷2，《船山全書》第1冊，頁869。

本文以年老、垂死、絕筆作為開場，是為了呈現船山是如何面對自身之死的。個體心靈在「時」的壓倒性力量面前，是茫然而無助的，其恐懼在於：「我們來自虛無，擁有名字，擁有自我意識和內心深處的情感，胸中極度渴求生命和自我表現——即便如此，還是要死。」²²把這死亡和垂死拉到光天化日之下，伴隨而來是本體意義上的焦慮，所謂「鏡中霜鬢」的觀照，所謂「命無從致」、「力不能企」、「銜恤」的現實與理想的縫隙，正透出船山在離世前對國族滅亡、興復難期、時不我待、事業未竟的惜惋、幽憤與不甘，其死而難忘者尤在於此。若要將死亡這一必然性的恐懼加以轉換，其中一種「拯救」的方式，是信任通過參與某種具有恆久價值的事業，可以超越個體的死亡本身，在某程度上贏得不朽。撰述／立言，正以這樣一種拯救的方式進入船山的世界。對船山而言，在家國淪亡之後，埋首於撰述之中，以開六經生面，正是一項擁有恆久價值、令生命得以憑依、自我安頓的志業。基於儒者強烈精神承傳的責任，憂於華夏文化的斷喪，憂於天下——而不是僅僅是國／王朝——的將亡與真亡，他以「活埋」的方式決絕地步入「道統」這一歷史敘述的「精神王國」²³中，承續中夏文化學脈之責。船山的「國」已然亡了，在他伏居巖穴之時，清朝已幾佔全中國，他只能在傾倒的天空下彎曲着身體，在開裂的大地上小心地邁着步子（「跼天之傾，躋地之坼」²⁴），並無「扶寸之土」可供站立；而在其「精神王國」中，是可供馳騁的更為廣闊的學術天地。這亦是船山所認可的君子分內之責，「君子雖際大難，可辱可死，而學道自其本務，一日未死，則不可息於一日，為己非為人

22 〔美〕厄內斯特·貝克爾（Ernest Becker, 1924—1974）著，林和生譯：《死亡否認》（北京：人民出版社，2015），前言，頁2。

23 楊儒賓：〈明鄭亡後無中國〉，《中正漢學研究》第1期（2018年6月），頁8。

24 〈船山記〉，《薑齋文集》卷2，頁128。

也」。²⁵對他來說，志節與學問，推究到道的原點是相同的，「志節之與學問，道合於一而事分為二」。²⁶船山耿耿不寐的孤忠，尤依依於明及明所代表的中夏文化，然而他深信「天地之間，必無長夜之理」，²⁷故以一己之內省反思黑暗之由，期盼着來日的光明。「世運有晦冥，而此未絕之種子可以維持天地」，²⁸船山苦心至詣所承擔的，即是將經傳的性情血脈作為讀書種子，紹往開來，等待世運之轉圜。基於對自創之「命日受而性日生」²⁹命題的巨大自信，船山相信儘管離群索居，但只要惕厲不懈，使自己的神氣臻於清醇，其辛勤歲月之積所成之「善」，便能復歸太虛，改換歷史文化，為功天下後世。³⁰這是船山對自身命運的自覺承擔，其中有極具宗教性的一面，如嚴壽激所言，「儒家士君子的宗教，既不須仰賴於人格神、造物主，亦不須依附於組織化的教會，純粹是個人的信仰與實踐，無需任何中介，個人直接面對蒼蒼之天。這樣的君子如船山者，既沒有所謂超越者的命令，又不求任何個人的福報，然而『以道事天』，生死不渝。如此的虔敬與

25 〈下經·明夷〉，《周易內傳》卷3上，《船山全書》第1冊，頁310。

26 同前註，頁310—311。

27 〈天問〉，《楚辭通釋》卷3，《船山全書》第14冊，頁279。

28 〔明末清初〕張芳：〈與王而農書〉，收於《船山全書》第16冊，頁513。

29 「夫性者生理也，日生則日成也。則夫天命者，豈但初生之頃命之哉！……形日以養，氣日以滋，理日以成；方生而受之，一日生而一日受之。受之者有所自授，豈非天哉？故天日命於人，而人日受命於天。故曰性者生也，日生而日成之也。……天命之謂性，命日受則性日生矣。目日生視，耳日生聽，心日生思，形受以為器，氣受以為充，理受以為德。取之多、用之宏而壯；取之純、用之粹而善；取之駁、用之雜而惡；不知其所自生而生。是以君子自彊不息，日乾夕惕，而擇之、守之，以養性也。於是有生以後，日生之性益善而無有惡焉。」《尚書引義》卷3，《船山全書》第2冊，頁299—301。

30 嵇文甫：「（船山）看性和命，亦即天和人，息息相關，並且變化日新，生生不已，完全是活動的。自初生以至老死，一時，一刻，一瞬，一息，都在受命，都在成性。……把『命日受性日生』這個理論明白展開，無論如何，不能不說是船山的特殊貢獻了。」參氏著：《王船山學術論叢》（北京：中華書局，1962），頁96。

艱苦卓絕，又豈是一般宗教徒所能比擬於萬一？」³¹

出於對兩鬢銀絲漸多、時間漸逝的自覺，船山筆耕不輟，他諸多令人矚目的著作均是晚年寫成：哲學如《周易內傳》十二卷於六十七歲撰畢，並於次年重訂，船山長期琢磨、晚年定稿的《張子正蒙注》九卷、《思問錄》內外篇亦成於這一時期；史學著作《讀通鑑論》三十卷在船山六十九至七十三歲時的幾年間完成，《宋論》則成書於康熙三十年，船山時年七十三歲；詩學如《詩廣傳》在船山六十五歲時重訂，《楚辭通釋》十四卷完成於六十七歲時，七十歲《南窗漫記》寫就，七十二歲《夕堂永日緒論》內外編成書，船山關於古近體詩的選評《古詩評選》、《唐詩評選》、《明詩評選》，³²亦是完成於六十八至七十二歲之間。³³船山久患哮喘，體弱氣衰，這些鉅著均是他在垂病暮年所編定，我們不免震驚於這浩繁而光輝的作品，是他在「腕不勝硯，指不勝筆」、「兩耳皆聵」³⁴的衰病狀態下撰就。船山對立言的傾力之狀，於彼時同樣有着強烈立言旨趣的明遺民群體而言，不遑多讓。

船山的晚年作品多是理論性的，有濃重思辨色彩，他又在其中寄寓了個人經驗、感受，充滿了內心集語式的自白，蘊涵其頑石般倔強

而孤寂的心境，因而或可將此種寫作稱為「自傳式的理論寫作」。³⁵船山生活在天崩地解、家國淪亡的明清之際，他的哲學思考、歷史反思、詩學批評正是在回應這種時代危機，理論寫作是他在艱難時世中的安身立命點，可以說「他的理性探索的執著和真誠，應當歸功於他對歷史危機的感受」。³⁶船山理論作品中的時代特徵，一方面是由於「歷史環境對他的巨大壓力，使他形成了強烈自信的性格」，另一方面則是緣於他「非凡的智力和魄力以及他閱讀的廣泛」，我們在白莉荷（Alison H. Black）的分析中亦可讀出自傳和理論兩種因素。船山相信「章者，無言不著，以告天下後世而白己之心也」，³⁷亦承認「文者，白也，聖人之以自白而白天下也」，³⁸故而在理論寫作中書寫自我，表露出個人經驗、印象、記憶與情緒。我們從他的自題畫像聯——「六經責我開生面，七尺從天乞活埋」——亦可深切感受到此種「理論寫作的歷史責任」和「自傳式的深悲」的苦痛交織，「六經責我」正可自注其本人呈示於著述活動、開創儒學新境的積極姿態，「乞活埋」亦透露其遺民之沉痛及決然隱居之狀。他的學術問題、安身立命問題與現實政治問題，正於此交叉。「自傳式的理論寫作」的風格，在他的詩學批評中尤其明顯，所以我們會在「聖人以詩教以蕩滌其濁心、震其暮氣……救人道於亂世之大權」³⁹中，讀出船山致力於轉換士氣的苦心孤詣，亦會在其詩歌選本中發現一個時而沉浸於冷風善月中、時而又頰面怒目的作者隱藏在文字背後，透露出他的情緒與感受。

31 嚴壽澂：〈明末大儒王船山的人格和思想〉，《近世中國學術思想抉隱》（上海：上海人民出版社，2008），頁65。

32 評宋元詩已佚，關於此點黃兆傑存疑，認為船山深惡宋詩，故不論。Translated with annotations by Siu-kit Wong, *Notes on Poetry from the Ginger Studio* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1987), p. xi.

33 參〔清〕劉毓崧：〈王船山先生年譜〉、〔清〕王之春：〈船山公年譜〉，收於《船山全書》第16冊，頁257—271，361—379；劉志盛：《王船山著作叢考》（長沙：湖南人民出版社，1999），頁238—241；周調陽：〈王船山著述考略〉，《王船山學術思想討論集》（北京：中華書局，1965年），頁492—503。

34 〔清〕王啟：〈大行府君行述〉，收於《船山全書》第16冊，頁73；〔明末清初〕王夫之撰，戴鴻森箋注：〈南窗漫記引〉，《薑齋詩話箋注》（上海：上海古籍出版社，2012），卷3，頁161。

35 此處借用耿占春對於自身寫作的定義與闡述，參耿占春：〈自傳式的理論寫作〉，《在美學與道德之間》（濟南：山東友誼出版社，2006），頁235。

36 〔美〕A·H·布萊克，王培華譯，李貽蔭校：〈我為什麼要研究王夫之的哲學〉，《船山學刊》1996年第1期，頁31。A·H·布萊克即白莉荷（Alison H Black）。

37 〈九章〉，《楚辭通釋》卷4，頁298。

38 〈周南一〉，《詩廣傳》卷1，《船山全書》第3冊，頁299。

39 《俟解》，《船山全書》第12冊，頁479。